

MEMBINCANG PESANTREN SEBAGAI AKTOR PERDAMAIAN DI INDONESIA

M. Khoirul Muqtafa¹

Abstract

In recent years, pesantren is often depicted as the breeding place for terrorism and radicalism. This image emerges due to the involvement of some pesantren alumnis in violent actions such as in the Bali bombing tragedy. This image brings negative impact to pesantren while in fact this institution is rich with the texts and practices related to peace issues. Using library research, this article discusses this problem by looking at the texts which are often used in pesantren as well as the practises that have been exemplified by their alumni in the peace building activities. This article then analyzes why recently pesantren's role in peace building activities seem blunt so that their image related to violence emerges. This article argues that this problem occur due to the modelling traditions which is currently fading within pesantren. Moreover, it is found that there is little effort to contextualize the texts interpretation within pesantren community so that they face difficulties to respond the complexity of conflict and violent cases occur in the society.

Keywords: *tradition, peace, pesantren, modelling, contextualization*

Pendahuluan

Satu bulan lalu, diskusi tentang pesantren kembali mengemuka dalam perbincangan nasional di tanah air. Pemicunya adalah ledakan di sebuah Pesantren di Bima, Nusa Tenggara Barat (NTB), Pesantren Umar bin Khattab, yang diduga terkait dengan jaringan terorisme (internasional). Isu ini menjadi riuh seiring dengan munculnya

¹Penulis adalah kandidat peneliti pada Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PMB)-LIPI. Widya Graha Lantai 9, Jln. Jenderal Gatot Subroto No. 10, Jakarta Selatan 12710. Dapat dihubungi lewat email: muqtafa@gmail.com

perlawanan dari santri ketika hendak diperiksa oleh pihak berwenang, bahkan tak segan, mereka menggunakan senjata tajam untuk menghalangi tim kepolisian memasuki wilayah pesantren tersebut. Sampai akhirnya ditemukan rakitan bom molotov dan beberapa senjata tajam, asumsi tentang keterlibatan Pesantren Umar bin Khattab dengan kelompok terorisme makin kuat.

Insiden ini memantik ragam reaksi dari berbagai kalangan. Perwakilan Departemen Agama, misalnya, melalui diskusi *live* di salah satu stasiun televisi swasta serta merta menolak tuduhan bahwa pesantren mengajarkan kekerasan. Ia menegaskan bahwa salah satu ciri pesantren adalah cinta tanah air, jadi tidak mungkin komunitas pesantren akan melakukan tindakan-tindakan yang membahayakan negaranya. Hal senada juga diungkap oleh KH. Hasyim Muzadi, mantan Ketua Umum PBNU dan Pengasuh Pesantren al-Hikam, bahwa pesantren akrab dengan tradisi toleransi dan perdamaian. Ia menambahkan bahwa sangat mungkin pesantren tersebut bukanlah “pesantren”, tapi hanya menggunakan namanya saja. Bisa jadi, penggunaan nama pesantren tersebut dilakukan agar keberadaannya mudah diterima masyarakat sekitar.

Reaksi di atas, pada satu sisi ingin tegas menepis citra negatif pesantren yang kerap diidentikkan dengan kekerasan, tapi pada sisi lain terkesan apologetik mengingat dalam beberapa tahun terakhir, peranan perdamaian yang dilakukan oleh komunitas pesantren tidak mengemuka. Yang muncul justru keterlibatan komunitas pesantren atau alumni mereka dalam tindak kekerasan. Sebut saja misalnya tragedi bom Bali di mana pelakunya adalah alumni salah satu pesantren yang cukup populer di Solo, Pesantren Ngruki pimpinan Abu Bakar Ba’asyir. Kenyataan ini pada gilirannya berdampak buruk bagi pesantren. Pesantren kerap dicitrakan, misalnya, sebagai *the breeding place for terrorism*.

Memang, gambaran di atas adalah satu di antara ragam lukisan tentang pesantren. Tapi, justru gambar itulah yang kuat menyeruak dalam berbagai berita dan perbincangan mutakhir, seolah hendak menampik deskripsi lain tentang pesantren yang selama ini diklaim sebagai institusi yang dikenal cukup akomodatif dalam mendakwahkan nilai-nilai Islam. Sampai di sini, klaim tentang pesantren dan komitmen perdamaian layak dipertanyakan: betulkah pesantren mengajarkan perdamaian, bukan kekerasan? Bagaimanakah perdamaian itu digambarkan atau didiskusikan dalam teks-teks yang dipakai sebagai bahan ajar? Adakah contoh konkret

dari pelajaran perdamaian yang termaktub dalam teks-teks tersebut? Lalu, mengapa fungsi-fungsi perdamaian komunitas pesantren tidak muncul, justru *image* kekerasan yang mengemuka?

Tulisan ini mencoba mendiskusikan persoalan di atas dengan mengulas sekilas tentang pesantren dan pesan strategisnya dalam transformasi wacana keagamaan di Indonesia sehingga perbincangan mengenai pesantren dan perdamaian menemukan signifikansinya. Tulisan ini melacak teks-teks yang biasa dijadikan rujukan dalam pesantren. Beranjak dari sana, tulisan ini mencoba menggali praktek-praktek perdamaian dan resolusi konflik yang dilakukan oleh alumni pesantren, lalu mencoba menjelaskan mengapa fungsi profetik pesantren sebagai aktor perdamaian cenderung tumpul. Selanjutnya, didiskusikan tantangan yang dihadapi komunitas pesantren berkaitan dengan komitmen perdamaian di atas.

Sekilas Tentang Pesantren

Pesantren sering disebut-sebut sebagai lembaga pendidikan tertua di Indonesia. Keberadaannya yang sudah beratus-ratus tahun lalu sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari sejarah nusantara (Mas'ud, 2005: 213-221). Ia adalah bagian integral dari dinamika dan pasang surut perkembangan masyarakat. Dengan demikian, tak salah jika disebut bahwa sejarah keberagaman nusantara adalah sejarah pesantren. Di samping itu, pesantren selama ini juga telah memerankan diri sebagai arena publik masyarakat, tempat di mana berbagai ide dan gagasan ditransaksikan dan diperbincangkan (Wahid, 2001). Tak jarang, pesantren, terutama para pimpinannya, juga memerankan diri sebagai tempat konsultan publik, tak hanya dalam bidang agama, tapi juga berbagai aspek kehidupan. Dari sini, bisa disimpulkan pesantren mempunyai peran yang sentral dalam perkembangan masyarakat.

Secara sederhana, pesantren kerap diartikan sebagai lembaga pendidikan dengan sistem tertentu di mana para murid tinggal di sebuah asrama di pesantren tersebut. Para murid tersebut disebut dengan istilah santri. Sebagai lembaga pendidikan, pesantren mempunyai ciri-ciri, sebagaimana disebutkan oleh Zamakhsyari, yakni: pondok (asrama), masjid, santri, kyai, dan kitab kuning (1994: 44-55). Kelima hal di atas adalah elemen dasar sebuah institusi atau lembaga pengajaran keagamaan yang disebut sebagai pesantren dan membedakan dirinya dengan lembaga pendidikan keagamaan sejenis. Dalam perkembangannya, sementara

sebagian besar pesantren tak berubah, beberapa pesantren sudah memodernkan diri dengan mendirikan sekolah-sekolah umum bahkan universitas dan juga usaha-usaha pengembangan ekonomi seperti dilakukan pesantren Gontor, Lirboyo atau Sidogiri.

Secara tradisional, pesantren, sebagaimana digambarkan oleh Mastuhu, mempunyai model pembelajaran yang khas, yakni *sorogan*, *bandongan* atau *wetonan*, *halaqah*, dan *hafalan* (1994: 61). Sistem *sorogan* bersifat individual, pelaksanaannya mirip dengan pengajian anak-anak di langgar atau musholla. Di lingkungan pesantren, sistem ini seringkali hanya dijalankan untuk menolong santri yang tertinggal dalam mengikuti pelajaran dan biasanya dilakukan oleh para santri senior untuk menolong santri muda yang baru masuk. Sedangkan *bandongan* atau *wetonan* yang merupakan metode utama sistem pengajaran pesantren menempatkan kiai sebagai figur sentral dan para santri duduk mengitarinya. Kiai membaca kitab kuning dan menerjemahkannya dalam bahasa daerah, sambil memberi keterangan kata-kata yang sulit. Adapun *halaqah* adalah diskusi untuk memahami isi kitab, sedangkan hafalan biasanya dilakukan para santri untuk menghafal kaidah-kaidah tertentu atau aturan-aturan yang diajarkan dalam memahami kitab seperti gramatika (*Nahwu* dan *Sharaf*) dan kaidah dan teori hukum Islam (*Qawaid al-Fiqhiyyah* dan *Ush al-Fiqh*).

Dengan segala keunikan dan kelebihanannya, pesantren tumbuh menjadi institusi yang kukuh dalam mentransformasikan wacana keagamaan. Ini terbukti dari tak surutnya para orang tua mengirimkan anaknya untuk belajar di pesantren. Jumlah pesantren di Indonesia pun cukup fantastis. Direktorat Jenderal Lembaga Islam Departemen Agama RI Tahun Ajaran 2003/2004 mencatat jumlah pesantren di Indonesia mencapai angka 14.656. Meski angka ini tidak serta merta menggambarkan kualitasnya, tapi bisa dibayangkan bahwa jumlah anak didik dan alumni yang dihasilkan juga sangat banyak. Dari sini, transmisi pengetahuan keagamaan yang diperoleh dari pesantren menjadi lebih luas daya jangkauannya. Apalagi banyak jebolan pesantren yang muncul sebagai da'i kondang yang kerap menghiasi layar kaca sehingga transfer pengetahuan itu mampu menerobos ruang-ruang privat. Menimbang hal ini, jelas membincang pesantren dan komitmen perdamaianya menjadi hal yang signifikan. Untuk itu, ada baiknya untuk mengulas sedikit tentang kajian pesantren dan perdamaian yang sudah dilakukan.

Kajian Tentang Pesantren dan Perdamaian

Penelitian pesantren terkait dengan perdamaian dan resolusi konflik, sejauh pengamatan penulis, belum banyak ditemukan. Ini mungkin disebabkan isu yang populer dalam satu dekade terakhir yang terkait dengan pesantren adalah radikalisme, terorisme dan fanatisme keberagamaan. Jauh sebelum ini, tema-tema penelitian seputar pesantren banyak berfokus pada isu kebudayaan, pendidikan dan pemberdayaan. Ini bisa dilihat misalnya dari penelitian dan artikel-artikel yang ditulis oleh Gus Dur (1985), Zamakhsyari Dhofier (1994), Dawam Rahardjo (1985), dan Nurcholish Madjid (2010).

Pembahasan mengenai pesantren sebagaimana dilakukan tokoh-tokoh di atas tidak secara spesifik berbicara tentang perdamaian. Kalaupun ada yang secara spesifik membicarakan tema pesantren dan perdamaian adalah penelitian yang dilakukan oleh tim LP3ES yang disponsori oleh AusAID (2007). Dalam penelitian itu, Badrus Sholeh (2007: 74-91) menunjukkan bahwa pesantren sangat akrab dengan tradisi perdamaian. Ini ditunjukkan misalnya dengan keterlibatan tokoh-tokoh pesantren dalam melerai dan mendukung proses perdamaian di Situbondo, Tasikmalaya dan Mataram. Selain itu, Ahmad Baso (2007: 110-132) juga menunjukkan bagaimana pergulatan pesantren dengan tradisi lokal turut membentuk watak damai pesantren sebagaimana ditunjukkan oleh pesantren Bugis-Makassar.

Gambaran pesantren dan perdamaian sebagaimana ditunjukkan oleh tim LP3ES sedikit banyak membantu untuk mengikis stigma pesantren sebagai agen kekerasan. Namun demikian, penelitian tersebut belum membahas lebih detail bagaimana wacana perdamaian terungkap dalam teks-teks yang menjadi bahan ajar mereka. Melihat kepada teks-teks ini penting karena betapapun komunitas pesantren adalah komunitas yang banyak bergantung pada kitab kuning. Hal lain yang juga belum banyak dibahas dalam penelitian di atas adalah tantangan yang muncul berkaitan dengan komitmen perdamaian pesantren yang hari-hari ini terkesan tumpul. Pada titik inilah, tulisan ini bermaksud menambal kekosongan yang ada. Untuk itu, tulisan ini akan mulai melacak akar-akar perdamaian, baik dalam teks maupun praktek yang telah dilakukan oleh komunitas pesantren dalam sejarah nusantara.

Perdamaian dan Konflik dalam Teks Pesantren

Menggali khazanah teks pesantren yang berkaitan dengan konflik dan perdamaian tidak bisa dilepaskan dari teks pesantren. Teks pesantren di sini meliputi al-Quran, al-Hadits, dan terutama kitab klasik sebagai ciri khas pondok pesantren, sebagaimana dituturkan oleh Zamakhsyari (1994: 44-55). Kitab-kitab klasik ini tentu saja bervariasi. Mulai dari gramatika (*nahwu* dan *sharf*), hukum dan teori hukum Islam (*fiqh*, *ushul fiqh*), hadis, tafsir, teologi (*tauhid*), spiritualitas dan moralitas (*tasawuf* dan *akhlaq*), dan kitab-kitab lain seperti sejarah (*tarikh*) dan sastra (*balaghah*). Kitab-kitab ini menempati rujukan atas dalam tata urutan *istinbath* hukum di pesantren.

Soal perdamaian dalam al-Qur'an mendapatkan legitimasi teologisnya dalam berbagai ayat. Di antaranya adalah dalam surat Ali 'Imran ayat 159: *fa bi ma> rah{matin min Alla>hi linta lahum* (maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka). Redaksi ayat ini menyebutkan bahwa sikap lemah lembut mesti menjadi landasan dalam berinteraksi dengan yang lain. Dalam tafsir as-Showy juz I (2004: 249), disebutkan bahwa ayat ini berkaitan dengan bagaimana Nabi harus memperlakukan kaum kafir Quraisy. Sikap lemah lembut menjadi penting karena kalau memilih sikap yang keras dan kaku justru interaksi yang baik tidak akan terjadi.

Ayat lain yang berkaitan dengan sikap konstruktif dalam berinteraksi dengan yang lain termaktub dalam Surat an-Nahl ayat 125: *ud'u ila> sabi>li rabbika bil h}ikmati wa al-maw'iz{ati al-h{asanati wa ja>dil hum billati> hiya ah}san* (serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik). Membantah dengan cara yang baik sebagaimana disebut di atas mesti mengacu kepada landasan nilai-nilai yang baik (*hasanah*), dengan nasehat atau kata-kata yang ramah, dan hikmah (*wisdom*) (Showy, 2004: 295).

Kedua ayat ini bisa dipahami bahwa hendaknya dalam interaksi sosial di mana konflik menjadi hal yang tak terhindarkan penyelesaian lewat jalan perdamaian dengan menggunakan cara yang lembut dibanding menggunakan cara-cara yang kasar dan penuh dengan kekerasan adalah pilihan utama. Surat asy-Syuura ayat 38 malah bisa dibilang menyebut metode *rembugan*.... *Wa amruhum syu>ra bainahum* (...sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka). Ayat ini menyebut musyawarah sebagai sarana untuk membicarakan soal-soal

yang dihadapi oleh masyarakat. Ayat-ayat ini sesungguhnya bisa dijadikan spirit untuk meredam konflik dengan memilih metode komunikasi yang baik dibanding hanya menggunakan golok dan pedang.

Soal cara-cara mengelola konflik sebagaimana digariskan al-Qur'an di atas akan lebih gamblang kalau kita bercermin pada sunnah Nabi sebagaimana terdapat dalam kitab tarikh yang dibaca di pesantren. Ada beberapa peristiwa yang bisa dijadikan acuan dalam hal ini. Di antaranya adalah soal *Sulhul Hudaibiyah* (Perjanjian Hudaibiyah) (Al-Baijuri, Tt: 88). Perjanjian ini terjadi pada bulan Dzulqa'dah pada akhir tahun 6 Hijriyah. Pada mulanya Nabi memberi tahu kaum muslimin (sahabat Anshor dan Muhajirin di Madinah) untuk pergi ke Makkah melakukan umroh. Maka mereka mengikutinya dengan jumlah yang mencapai 1400-an orang.

Namun, kedatangan Nabi ini disambut oleh kaum Kafir Quraisy dengan gendang perang sebab mereka merasa terancam dengan kedatangan Nabi dan rombongannya. Karena terjadi kesalahpahaman, lalu Nabi memutuskan bertemu dengan mereka untuk menjernihkan persoalan, bahwa Nabi datang ke Makkah untuk umroh, bukan untuk perang. Lalu, diambillah tindakan *hudnah* (gencatan senjata) (Al-Buthi, 1990: 315-323). Kaum Kafir Quraisy mengutus Suhail bin Umar sebagai perwakilan. Nabi menunjuk Ali sebagai penulis (katib) isi perjanjian yang nanti disepakati. Perjanjian sempat alot. Namun akhirnya memunculkan kesepakatan bahwa mereka tidak akan berperang.

Dalam peristiwa ini, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Abi Sufyan (al-Bukhori, 1991: 113), Nabi lah yang mengambil inisiasi untuk melakukan perdamaian, bukan memilih jalan perang, meski dalam perdamaian itu pihak Nabi merasa dirugikan. Ini karena ada pasal yang menyebut bahwa ketika ada pihak muslim yang datang kepada kaum kafir, maka kaum muslim itu tidak akan dikembalikan, namun ketika ada kaum kafir yang menyeberang kepada kaum muslim, maka ia harus dikembalikan. Pasal ini memicu perdebatan dalam kaum muslim pada saat itu, tapi, karena mementingkan perdamaian dan menghindari perang, Nabi tetap menerima pasal itu.

Menurut riwayat Ibnu Ishaq, Ibnu Sa'dun dan Imam Hakim, perjanjian Hudaibiyah berlangsung selama 10 tahun. Dalam rentang waktu itu, tidak ada hunusan pedang, perampokan dan penghianatan (Al-Buthi, 1990: 315-323). Mereka hidup dengan cara *mukhalathah* (berbaur). Yang menarik dari proses perjanjian ini adalah munculnya

pemahaman baru dari orang kafir atas orang Islam. Pemahaman yang jauh dari kebencian, melainkan didasari atas pertimbangan rasional dan kemanusiaan. Terutama ketika kaum muslim mendendangkan al-Qur'an. Sehingga, banyak orang kafir yang kemudian masuk Islam karena kesadaran mereka sendiri setelah berbaur dengan kaum muslimin.

Peristiwa lain adalah piagam Madinah. Peristiwa Piagam Madinah ini terjadi tak lama setelah Nabi hijrah ke Madinah. Waktu itu, Madinah sangatlah mejemuk. Banyak suku bangsa (etnis) hidup di situ. Potensi konfliknya tinggi. Bahkan, menurut catatan, sebelum Piagam Madinah dibuat terjadi konflik antara suku Auz dan Khazraj. Karena itulah Nabi merasa perlu untuk membuat kesepakatan yang akan menjadi landasan hidup bersama bagi suku-suku bangsa yang ada di Madinah (Surur, 1977: 95). Piagam Madinah itu, antara lain, berisi tentang soal kebebasan beragama, hubungan antar kelompok, dan kewajiban mempertahankan kesatuan hidup.

Berbagai kesepakatan di atas, pada gilirannya mengilhami para ulama fiqh untuk merumuskan formula perjanjian perdamaian baik dalam bentuk *hudnah* ataupun lainnya, juga baik antar kaum muslim, maupun antara kaum muslim dan non muslim, baik di tingkat lokal maupun regional. Hal ini menunjukkan, betapa jejak-jejak penggalangan perdamaian oleh komunitas pesantren menemukan pijakannya dalam berbagai teks yang selama ini digeluti oleh mereka. Lalu, bagaimana nilai-nilai perdamaian di atas tercermin dalam praktek di Nusantara? Bagian berikut akan mengulas soal ini.

Peran Perdamaian (Komunitas) Pesantren dalam Tradisi Nusantara

Dalam konteks Nusantara, kiprah pesantren bisa dilacak mulai dari zaman Wali Songo sebagai *founding fathers* pesantren. Wali Songo dalam berdakwah dikenal sangat ramah dan toleran, terutama terhadap budaya lokal setempat (Mas'ud, 2005: 214-215; Mun'im DZ, 2007: 41). Hal ini memungkinkan mereka untuk membuka ruang dialog bersama masyarakat bawah tentang konsep keagamaan yang dibawa. Sehingga, tak jarang kompromi-kompromi kultural terjadi, baik mulai dari penamaan sesuatu sampai pada medium dakwah (Mun'im DZ, 2007: 39-55).

Misalnya soal pesantren itu sendiri. Pesantren sesungguhnya adalah konsep yang digagas oleh Wali Songo untuk mendamaikan tradisi *zawiyah* (lingkaran pengajian Islam) yang berkembang di Tanah Suci dan

konsep *padepokan* (perguruan Hindu-Budha) yang berkembang di nusantara selama berabad-abad (Mun'im DZ, 2007: 39). Wali Songo tahu bahwa pendidikan ala Timur Tengah tak cocok untuk penduduk Nusantara karena perbedaan kultur, gaya hidup, pola pikir dan sebagainya. Apalagi waktu itu, penduduk nusantara adalah para pemeluk agama Hindu dan Budha. Tentunya, berdakwah dengan menggunakan cara-cara frontal tak akan berhasil. Karena menempuh jalan kultural yang selaras dengan tradisi nusantara inilah tak aneh kalau Nurcholish Madjid (2010) menyebut pesantren sebagai entitas yang mengandung unsur keislaman dan keindonesiaan.

Kompromi lain adalah soal penyebutan santri yang konon berasal dari kata *sashtri* (orang yang belajar kitab Hindu) atau *sembahyang* (istilah yang digunakan oleh umat Hindu ketika berdoa) sebagai ganti sholat. Penggunaan kesenian semisal wayang ataupun penggunaan gamelan sebagai medium dakwah juga bentuk lain dari kompromi kultural. Di samping juga banyaknya tembang-tembang berbahasa Jawa yang digagas oleh Wali Songo sebagai media pengingat manusia kepada Tuhannya. Tembang *Lir Ilir* adalah contoh tembang yang sarat dengan muatan religius namun dibungkus dengan peristiwa kehidupan sehari-hari yang sarat dengan perenungan filosofis yang mendalam.

Praktek memilih jalan damai ala Wali Songo ini senantiasa menginspirasi para ulama nusantara meneruskan pola interaksi sosialnya, baik dalam konteks lokal, nasional maupun internasional. Dalam konteks lokal, banyak sekali kompromi kultural yang dilakukan oleh ulama dalam bentuk aktivitas sosial. Peristiwa tahlilan, sedekah bumi dan sebagainya adalah sebagian contoh kesepakatan kultural itu.

Dalam konteks nasional, Piagam Jakarta adalah contoh kompromi untuk kemaslahatan demi menghindari perpecahan. Sebagaimana tercatat dalam sejarah, dalam perumusan Piagam Jakarta, banyak sekali konflik muncul antara kaum nasionalis, Islam dan non-Islam (lebih detail, lihat Sekeretaryat Negara Republik Indonesia, 1995). Namun demikian, dalam perdebatan yang alot dan mengancam disintegrasi bangsa, kaum muslim (di antaranya oleh Wahid Hasyim, putra KH. Hasyim Asy'ari) menerima penghapusan tujuh kata sakral itu (dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya). Yang perlu dicatat, penghapusan tujuh kata itu bukanlah sebuah kekalahan kaum muslim, melainkan menunjukkan jiwa besar dan

spirit perdamaian yang senantiasa menjadi ruh kaum santri dalam mengelola kehidupannya.

Hal lain adalah keterlibatan kaum santri dalam memulihkan berbagai konflik yang secara langsung melibatkan mereka. Seperti kasus di Situbondo (1996)² yang banyak ditengarai sebagai konflik antar agama ataupun konflik Tasikmalaya (1996).³ Dalam kasus kerusuhan itu, para ulama berperan aktif untuk meredam konflik dan meleraikan pihak yang terlibat konflik untuk *ishlah* dan berhenti berkonflik. Hal praktis yang dilakukan mereka adalah terlibat langsung dalam menenangkan masyarakat serta, dalam kasus Situbondo, memfasilitasi pertemuan para tokoh Islam dengan pemimpin gereja.

Dalam konteks internasional, kita pernah mengenal Komite Hijaz,⁴ sebuah komite yang dibentuk oleh ulama yang berhaluan

²Kasus ini terjadi pada 10 Oktober 1996. bermula dari proses peradilan terhadap pemuda bernama Muhammad Sholeh atas tuduhan penghinaan terhadap Islam dan tokoh agama (almarhum KH. As'ad Syamsul Arifin). Dampak dari keputusan peradilan ini menimbulkan protes keras massa, yang dalam waktu sekitar tujuh jam melakukan pembakaran dan perusakan bangunan. Termasuk beberapa gereja. Kerusuhan ini berlangsung hingga sore. Kiai, ustad dan tokoh masyarakat dan pemerintah lokal segera bertemu untuk mengadakan peredaman. Diantara yang terlibat adalah KH. Ahmad Fawaid, putra almarhum KH. As'ad Syamsul Arifin. KH. Fawaid memfasilitasi dan bekerja sama dengan beberapa kiai untuk menenangkan masyarakat. Upaya KH. Fawaid berjalan dengan baik sehingga proses rekonsiliasi berjalan lancar. Lebih detail, baca Badrus Soleh, *Antara Konflik dan Perdamaian: Peran Pesantren*, dalam Badrus Soleh (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 2007 hlm.83-84.

³Kerusuhan Tasikmalaya bermula dari pemberian sanksi disiplin atas santri Pesantren Condong yang ternyata anak seorang anggota kepolisian. Bapak anak tersebut tidak terima. Lalu memanggil beberapa ustad termasuk anak pengasuh Pesantren Condong yang kemudian dipukuli sampai dilarikan ke rumah sakit pada 24 Desember 1996. Sehari kemudian beredar isu seorang ustad dan kiai meninggal di disiksa di Polres Tasikmalaya. Pada 26 Desember, ribuan massa berkumpul di masjid jami', yang berjarak 100 m dari Polres Tasikmalaya. Berusaha ditenangkan oleh Mapolres, emosi massa justru meluap dan bergerak sehingga terjadi kerusuhan. Atas ini, para kiai secara aktif menenangkan massa, baik secara langsung di tengah massa maupun melalui pengajian. *Ibid.*, hlm. 84-85.

⁴Komite Hijaz dibentuk pada 31 Januari pada 1926 oleh beberapa ulama aswaja seperti KH. Hasyim Asy'ari, KH. Bisyril Syamsuri, KH. Ridwan Abdullah, H. Asnawi, KH. Ma'sum, KH. Ridhwan, H. Abdul Halim, H.N.

ahlussunnah wal jamaah dalam mencegah tindakan yang dilakukan oleh Raja Saud untuk membongkar situs-situs penting (termasuk makam) yang menjadi tujuan ziarah kaum muslim. Kala itu ulama Indonesia mengirimkan delegasi untuk memberikan masukan kepada raja Saud bahwa tindakan penghancuran kuburan, larangan berziarah dan sebagainya akan menimbulkan gejolak di kalangan kaum muslim, tak hanya di Indonesia, tapi juga internasional. Akhirnya, desakan tim ini diterima oleh Raja Saud dan pembongkaran ini tidak dilakukan. Kepiawaian diplomasi ini sedikit banyak berhasil meredakan konflik antar umat muslim perihal pembongkaran sepihak di atas.

Tumpulnya Prakarsa Perdamaian

Sementara teks, tradisi, dan praktek pesantren tentang perdamaian dan resolusi konflik demikian kaya, mengapa justru peran perdamaian komunitas pesantren terkesan tumpul? Untuk menjawab soal ini, refleksi internal tentang pesantren dan peran sosialnya penting untuk dilakukan. Sebab, setidaknya, dalam beberapa tahun terakhir di mana konflik yang melibatkan isu agama muncul, komunitas pesantren ini justru tidak memainkan peran yang signifikan sebagaimana ditunjukkan oleh pendahulunya. Atas hal ini kita perlu meninjau kembali konsep *modelling* (Mas'ud, 2007: xix-xxii) dalam tradisi pesantren. *Modelling* bisa dimaknai sebagai proses menjadikan model seseorang untuk dijadikan acuan dalam tindakannya. Dalam pesantren, mereka yang biasa dijadikan model adalah tokoh-tokoh ulama generasi terdahulu sampai pada sosok Nabi sebagai contoh *par excellent* pemimpin umat beragama.⁵

Muntaha, Dahlan Abdul Qahar Kertosono, KH. Nawawi, KH. Nahrowi, KH. Alwi Abdul Aziz, dan KH. Abdullah Faqih Gresik. Bersamaan dengan peresmian Komite ini, berdirilah organisasi Nahdlatul Ulama. Baca, Sri Mulyati, Pertarungan (Pemikiran) NU dan Kelompok Islam lain, *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 21 Tahun 2007.

⁵Mereka yang menjadi model panutan di sini memiliki latar belakang dan *track record* keilmuan yang jelas. *Modelling*, sebagaimana ditegaskan oleh Mas'ud, sangat berbahaya kalau contoh panutannya adalah sosok misterius seperti Usama bin Laden ataupun Abu Bakar Ba'asyir yang kerap dikaitkan dengan gerakan Jama'ah Islamiyah dan pengalamannya lebih banyak dibentuk oleh petualangan di luar pesantren. Lihat Mas'ud, Abdurrahman. 2005. *Agama Pesantren, Damai atau Terror? Dalam Alef Theria Wasim dkk. (Ed). Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan: 213-221*. Yogyakarta: Oasis Publisher, hlm. 220.

Untuk sampai ke sana, peran pimpinan pesantren menjadi kunci sentral karena dari merekalah peragaan tindakan menjadi jelas.

Menurut penulis, konsep *modelling* dalam pesantren *mainstream* ini sedang mengalami krisis serius. Hal ini karena, di antaranya, banyaknya tokoh-tokoh pesantren yang mulai terjun ke dalam politik praktis. Keterlibatan mereka dalam politik praktis kerap diiringi dengan mulai ditinggalkannya agenda-agenda *ngemong* santri sehingga santri seolah kehilangan komandan. Di samping itu, perseteruan-perseteruan antar ulama pimpinan pesantren karena terlibat dalam partai yang berbeda membuat santri semakin bingung, pimpinan mana yang harus diikuti. Dampak lain yang mungkin muncul adalah bagaimana komunitas pesantren mulai mengidentifikasi mereka sebagai bagian dari partai atau golongan tertentu sehingga fungsi-fungsi agen perubahan dalam masyarakat terinterupsi.

Di samping itu, persoalan lain yang mungkin muncul adalah bagaimana komunitas pesantren memaknai teks mereka untuk menyikapi realitas sosial yang terjadi di sekitarnya. Sebagaimana disebutkan di muka, teks merupakan ciri yang khas dari komunitas pesantren, sehingga teks sebagai rujukan menempati posisi sentral. Kitab-kitab yang digunakan dalam pesantren rata-rata adalah kitab yang ditulis pada masa lalu sehingga sering disebut sebagai kitab klasik. Seiring dengan laju kemajuan zaman dan persoalan yang semakin kompleks, maka kontekstualisasi atas penafsiran menjadi sangat penting.

Sekedar tamsil adalah suara-suara (sebagian besar) komunitas pesantren yang masih melarang perempuan menjadi pemimpin sedang di saat yang sama, persoalan perempuan dalam ruang publik adalah persoalan serius yang harus segera direspon. Dalam menjawab soal semacam ini, kontekstualisasi atas teks pesantren menjadi hal yang niscaya mengingat teks-teks terkait larangan perempuan menjadi pemimpin tersebut lahir dalam konteks sosial, politik, dan kebudayaan tertentu, sedang situasi kekinian sangat berbeda dengan situasi pada saat itu. Hal lain adalah bagaimana kata jihad yang masih dominan dimaknai sebagai aktivitas untuk memerangi kaum kafir.⁶ Pemaknaan ini pada konteks

⁶Lihat misalnya di As-Syafi'i, Muhammad bin Qosim. 2003. *Fathul Qorib al-Mujib*. Surabaya: al-Hidayah, hal 138 dan *syarah*-nya di Umar, Syaikh Muhammad Nawawy ibn. 2002. *Tausyih 'ala ibn Qasim*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, hlm. 499.

kekinian selain menyoal pada bagaimana harus menafsirkan kata kafir, tapi juga bagaimana hal itu diaplikasikan dalam praksis sehari-hari.

Para pemikir muslim kontemporer banyak yang menafsirkan jihad dengan makna yang lain. Jihad dimaknai sebagai upaya untuk memerangi kemiskinan, kejahatan, korupsi dan sebagainya. Ada juga yang memaknai sebagai aktivitas untuk melawan hal-hal yang buruk dalam diri manusia sehingga spirit yang lahir dalam proses ini adalah spirit yang positif sehingga banyak hal yang bisa dilakukan dengan spirit yang positif ini. Tanpa penafsiran seperti ini, maka jihad sebagai konsep penting bagi kaum muslim menjadi tak bermakna atau malah disalahgunakan untuk memerangi kaum non-muslim sehingga praktek kekerasan lah yang terjadi.

Hal lain terkait dengan tradisi dan teks pesantren adalah bagaimana keduanya tidak menyediakan “*manual*” yang bisa dipakai oleh komunitas pesantren untuk berperan aktif dalam prakarsa perdamaian dan resolusi konflik. Deretan tradisi baik dalam teks maupun praktek sebagaimana disebut di bagian awal dalam tulisan ini bisa disebut peragaan sporadik atau insidental sehingga muncul kegagapan dalam mengambil sikap ketika harus menghadapi konflik. Memang dalam prakteknya terdapat contoh riil bagaimana tokoh pesantren terlibat dalam resolusi konflik sebagaimana dalam kasus Situbondo atau Tasikmalaya. Namun demikian, konflik yang terjadi dalam beberapa tahun terakhir tidaklah sama dan memerlukan penanganan dan analisa yang berbeda sehingga tindakan yang harus diambil juga berbeda.

Pesantren *Non-mainstream* dan Radikalisme Agama

Sementara peran perdamaian komunitas pesantren mengalami persoalan, di saat yang sama pesantren juga dihadapkan pada persoalan radikalisme yang marak menyeruak di era reformasi dan menjangkit di berbagai komunitas dan kelompok, termasuk komunitas pesantren. Sebagaimana disebut di muka, jumlah pesantren mencapai 14.656-an. Pesantren-pesantren tersebut berbeda orientasinya mulai dari yang hanya fokus pada dakwah, fiqh, gramatika dan sebagainya. Termasuk juga afiliasi organisasinya. Afiliasi organisasi ini sedikit banyak menentukan corak dan langgam aksi komunitas pesantren.

Secara umum, berdasarkan model dakwah dan cara pandang terhadap tradisi, pesantren, setidaknya, bisa dibedakan menjadi dua: pesantren *mainstream* dan *non-mainstream* (Mun'im DZ dan Sholeh,

2007: 133-145). Pesantren *mainstream* biasanya merujuk pada pesantren yang punya afiliasi yang jelas kepada dua organisasi massa besar di Indonesia, yakni Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, sedangkan pesantren *non-mainstream* tidak punya afiliasi kepada kedua organisasi massa tersebut. Di antara ciri pesantren *mainstream* adalah keterikatan mereka yang kuat pada tradisi (Mas'ud, 2007: xxii). Keterikatan ini memungkinkan mereka untuk selalu bergerak searah dengan perkembangan masyarakat sehingga mereka tidak tercerabut dengan akar kulturalnya. Ini menjadikan komunitas pesantren *mainstream* cenderung ramah dalam berdakwah. Selain itu, mereka juga tidak anti-pati terhadap gegap gempita modernitas, malah pro-aktif dalam mengambil hal-hal baru yang positif di dalamnya (Muqtafa, 2002: 41-42). Slogan yang cukup terkenal terkait dengan sikap ini adalah: *al-muh{a>faz{atu 'ala al-qadi<m as{-s{a<lih{ wa al-akhdu bi al-jadi<d al-as{lah{* (menjaga sesuatu yang lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik).

Dari sikap semacam ini, tidak aneh kalau kemudian tokoh-tokoh pesantren di masa lalu, sebagaimana dilakukan oleh KH. Ahmad Shiddiq misalnya, bisa menerima Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia dan ini adalah sesuatu yang final. Karakteristik seperti ini tidak terdapat dalam pesantren *non-mainstream*, sebab keberadaan mereka yang relatif baru sehingga keterikatan mereka dengan sejarah dan tradisi Nusantara tidaklah lekat. Mempertimbangkan hal ini, sangat mungkin kalau pesantren-pesantren *non-mainstream* atau alumni mereka cenderung melakukan aksi yang tidak segaris dengan praktek dan tradisi pesantren yang *mainstream*.

Komunitas ini cenderung non-akomodatif dalam bersikap sehingga keterikatan mereka dengan tradisi (lokal) cenderung renggang. Ketercerabutan dari tradisi yang penuh nuansa kedamaian membuat seseorang atau sekelompok orang mengimpor dari kultur lain, baik dalam bentuk interpretasi maupun penerjemahan dalam aksi, yang cenderung keras sehingga muncullah, misalnya, istilah *imported terrorism* (Azra, 2004). Menimbang faktor ini ditambah dengan hal lain, kita setidaknya bisa memahami mengapa pelaku bom Bali, yakni Amrozi yang *notabene* jebolan pesantren Ngruki, melakukan tindakan yang mencederai kemanusiaan. Penulis tidak bermaksud mengatakan bahwa Abu Bakar Ba'sayir dan pesantren Ngruki pasti mengajarkan pengeboman tetapi sangat mungkin penafsiran mereka atas teks-teks agama yang cenderung

“keras” turut berperan dalam tindak kekerasan yang dilakukan alumni mereka.

Dari sinilah, menurut penulis, *image* tentang pesantren dan kekerasan bermula. Sementara pesantren-pesantren *mainstream* tidak banyak terlibat dalam praktik perdamaian, pesantren *non-mainstream* cenderung melakukan tindakan-tindakan yang menghentak publik sehingga pemberitaan seputarnya tersebar di mana-mana. Sementara pesantren-pesantren *mainstream* cenderung diam dalam menyikapi persoalan, pesantren *non-mainstream* aktif kampanye publik mengusung dan menawarkan gagasan mereka yang cenderung radikal, anti-Barat dan segala produknya. Pada aras inilah, *branding* pesantren sebagai *the breeding place for radicalism and terrorism* menemukan ruang pbenarannya.

Namun demikian, jelas bahwa pelabelan di atas sangatlah menggeneralisasi persoalan. Ini karena keterlibatan komunitas pesantren atau jebolan beberapa pesantren dalam tindak kekerasan dipakai untuk menjustifikasi bahwa semua pesantren kurang lebih sama dengan apa yang dipertontonkan oleh mereka yang terlibat dalam tindak kekerasan itu. Padahal, sebagaimana disebut di muka, pesantren bukanlah entitas tunggal, tapi beragam dengan berbagai corak orientasi dan fokus kajian. Pada aras inilah sesungguhnya pesantren *mainstream* mendapat tantangan serius, bagaimana menegaskan komitmennya dalam tindak konkret, bukan hanya klaim apologetik semata.

Revitalisasi Komitmen Perdamaian

Untuk merevitalisasi peran perdamaian pesantren berbagai upaya perlu dilakukan. Sambil meneguhkan kembali komitmen perdamaianya, pesantren melakukan langkah konkret seperti revitalisasi *modelling* dalam pesantren sehingga santri kembali mendapatkan figur yang bisa menjadi model dalam bertindak. Para tokoh pesantren sebaiknya tidak terlalu larut dalam politik praktis dan hal lainnya yang cenderung menginterupsi peran mereka sebagai tukang *ngemong* santri. Selain itu, tokoh pesantren juga mesti didorong menjadi menjadi aktor kunci dalam mengkontekstualisasikan tafsir atas teks-teks pesantren sehingga persoalan kontemporer dapat direspon dengan baik.

Di saat yang sama, pesantren juga perlu mempertimbangkan untuk memasukkan pelajaran tentang resolusi konflik dan *peace building* dalam kurikulum pesantren yang nantinya bukan hanya memperkaya

khazanah tentang perdamaian dan resolusi konflik dalam teks mereka, tapi juga menyediakan perangkat yang terorganisir, yakni manual, yang bisa dipakai komunitas pesantren ketika harus menyikapi konflik dan terlibat aktif dalam menyelesaikan kasus kekerasan yang terjadi di Indonesia yang berdasarkan investigasi the Wahid Institute⁷ dan Setara Insitute⁸ cenderung masih tinggi.

Sekali lagi, dalam proses ini, peran tokoh pesantren menjadi penting sebab mereka adalah tokoh garda depan yang menjadi panutan para santri. Kesiadaan mereka untuk mulai kembali ke pesantren dan memulai tradisi baru untuk memperkaya teks pesantren dengan ilmu baru menjadi hal yang sangat sentral. Ini karena seringkali perubahan-perubahan dalam pesantren sulit untuk dilakukan ketika pimpinan pesantren enggan untuk melakukannya. Dengan kembali ke pesantren, memperkaya teks pesantren dan melakukan kontekstualisasi penafsiran, maka tradisi *modelling* menjadi praktek transformasi yang memungkinkan pesantren menjadi garda depan dalam upaya prakara perdamaian di bumi Indonesia.

Kesimpulan

Sebagai institusi keagamaan, pesantren memiliki peran yang sentral di tengah-tengah masyarakat. Sebagaimana tercatat dalam sejarah, komunitas pesantren terlibat aktif dalam prakarsa perdamaian mulai dari terlibat dalam menyelesaikan konflik komunal sampai merumuskan dasar kebangsaan Indonesia. Selain itu, teks pesantren juga sangat kaya akan nilai-nilai perdamaian. Keberadaan teks ini dalam komunitas beragama sangatlah sentral. Hal ini karena teks berikut penafsirannya sangat berpengaruh terhadap perilaku umat beragama. Teks seringkali menjadi rujukan utama mereka dalam bertindak dan merespon realitas di sekitarnya (Muqtafa, 2003: 4). Bahkan, begitu dominannya peran teks

⁷Pada tahun 2010, the Wahid Institute mencatat tindak kekerasan atas nama agama mencapai 135 kasus di 13 daerah pemantaun di seluruh Indonesia. Lihat The Wahid Institute. 2010. *Laporan Kebebasan Beragama 2010*. Jakarta: The Wahid Institute.

⁸Setara Institute mencatat bahwa sepanjang tahun 2007 terjadi 185 kasus tindak kekerasan. Setahun berselang, 2008, terjadi tindak intoleransi sebanyak 367, hampir dua kali lipat pada tahun 2007. Adapun tahun 2009, terdapat sebanyak 291 kasus. Lihat Setara Institute. 2010. *Toleransi Sosial Masyarakat Perkotaan*. Jakarta: Setara Institute.

dalam kehidupan komunitas beragama, Nasr Hamid Abu Zayd (2002: 1-2) pernah menyebut bahwa peradaban arab-Islam adalah peradaban teks. Namun demikian, dalam beberapa tahun terakhir, kerja pesantren dalam prakarsa perdamaian tidak begitu menonjol. Yang mengemuka justru citra kekerasan yang notabene banyak dilakukan oleh alumni pesantren *non-mainstream* yang tidak punya akar tradisi yang kuat.

Ini karena tradisi *modelling* dalam pesantren mengalami persoalan. Peragaan-peragaan tokoh pesantren yang pro perdamaian dan aktif terlibat dalam menyelesaikan konflik jarang dilakukan, malah banyak tokoh-tokoh pesantren yang memilih berpolitik praktis sehingga agenda keumatan terbelengket. Di samping itu, persetujuan-persetujuan yang melibatkan tokoh pesantren membuat komunitas santri bingung dalam memilih panutan. Hal lain adalah masih minimnya kontekstualisasi teks-teks pesantren untuk merespon perkembangan masyarakat. Ini menjadikan komunitas pesantren gagap dalam menjawab persoalan riil yang mereka hadapi. Dalam menghadapi konflik misalnya komunitas pesantren tidak punya “*manual*” yang jelas sehingga acapkali muncul kegamangan dalam bertindak.

Untuk itulah revitalisasi *modelling* dalam pesantren perlu dilakukan sehingga santri kembali mendapatkan figur yang bisa menjadi model dalam bertindak. Selain itu, tokoh pesantren juga perlu menjadi aktor kunci dalam mengkontekstualisasikan tafsir atas teks-teks pesantren sehingga persoalan kontemporer dapat direspon dengan baik. Penambahan materi ajar terkait dengan *peace building* maupun resolusi konflik juga layak dilakukan sehingga selain mempunyai prinsip-prinsip perdamaian sebagaimana termaktub dalam teks mereka, komunitas santri akan mempunyai “*manual*” untuk aktif terlibat dalam prakarsa perdamaian. Dengan melakukan hal ini, harapan pesantren sebagai garda depan aktor prakarsa perdamaian bukanlah isapan jempol belaka.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid. 2002. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj: Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS
- Al-Baijuri, Ibrahim. Tt. *Tuhfatul Murid*. Surabaya: Daru Ihya al-Kutub al-Arabiyyah.
- Al-Bukhori, Imam. 1981. *Shohih Bukhori*, juz II. Nur Asia: Surabaya.

- Al-Buthi, Said Romdlon. 1990. *Fiqh al-Sirah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- As-Syafi'i, Muhammad bin Qosim. 2003. *Fathul Qorib al-Mujib*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Azra, Azyumardi. 2004. Konsolidasi Demokrasi Muslim Indonesia. *Gatra*, 27 November.
- Baso, Ahmad. 2007. Pesantren dan Kultur Damai: Pengalaman Pesantren Bugis-Makassar. Dalam Badrus Sholeh (Ed.). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*: 110-132. Jakarta: LP3ES.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1994. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- DZ, Abdul Mun'im dan Badrus Sholeh. 2007. Perdamaian dari Lokal ke Global: Tantangan Pesantren. Dalam Badrus Sholeh (Ed.). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*: 133-145. Jakarta: LP3ES.
- DZ, Abdul Mun'im. 2007. Pergumulan Pesantren dengan Masalah Kebudayaan. Dalam Badrus Sholeh (Ed.). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*: 39-55. Jakarta: LP3ES.
- Madjid, Nurcholish. 2010. *Bilik-bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Dian Rakyat dan Paramadina.
- Mas'ud, Abdurrahman. 2005. Agama Pesantren, Damai atau Terror? Dalam Alef Theria Wasim dkk. (Ed). *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*: 213-221. Yogyakarta: Oasis Publisher.
- Mas'ud, Abdurrahman. 2007. Memahami Agama Damai Dunia Pesantren. Dalam Badrus Sholeh (Ed.). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*: xvii-xxv. Jakarta: LP3ES.
- Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS.
- Mulyati, Sri. 2007. Pertarungan (Pemikiran) NU dan Kelompok Islam lain. *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 21.
- Muqtafa, M. Khoirul. 2002. Pesantren: Antara Tradisi dan Tantangan Modernitas. *Majalah Pesantren*, Edisi VII, Tahun 1: 36-42.
- Muqtafa, M. Khoirul. 2003. Menafsir Teks Secara Kritis. *INDO POS*, 22 Juni.

- Nawawy ibn Umar, Syaikh Muhammad. 2002. *Tausyih 'ala ibn Qasim*. Jakarta: Darul Kutub al-Islamiyah
- Rahardjo, Dawam (Ed.). 1985. *Pesantren dan Pembaharuan*. (Jakarta: LP3ES).
- Sekretariat Negara Republik Indonesia. 1995. *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia*. Cet ketiga. Jakarta: Sekretariat Negeara Republik Indonesia.
- Setara Institute. 2010. *Toleransi Sosial Masyarakat Perkotaan*. Jakarta: Setara Institute.
- Sholeh, Badrus (Ed.). 2007. *Budaya Damai Komunitas Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- Sholeh, Badrus. 2007. Antara Konflik dan Perdamaian: Peran Pesantren. Dalam Badrus Sholeh (Ed.). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*: 74-91. Jakarta: LP3ES.
- Showy, Muhammad. 2004. *Tafsir As-Showy*. Beirut: Dar al-Fikr al-Ilmiyyah.
- Surur, Muhammad Jamal al-Din. 1977. *Qiyam al-Dawlah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah fi Hayati Muhammad saw*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiy.
- The Wahid Institute. 2010. *Laporan Kebebasan Beragama 2010*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Wahid, Abdurrahman. 1985. *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid*. CV. Dharma Bhakti.
- Wahid, Abdurrahman. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Desantara.

